



UNILA

PPGIELA

Interseccionalidade e Fronteiras

Pré-Evento - 18. Congresso Mundial de Antropologia - IUAES

12 e 13 julho 2018

Jardim Universitário | UNILA

ARQUEOLOGIAS DA AFRODOMINICANIDADE – FRONTEIRA E MASCULINIDADE NAS SOCIALIDADES DOMINICANAS

Ms. Victor Miguel Castillo de Macedo (Doutorando do PPGAS/MN-UFRJ, Visiting Research Fellow CUNY-DSI, Professor Substituto IFPR-Paranaguá)

E-mail: victormcmacedo2@gmail.com

Resumo:

O presente trabalho pretende retomar algumas questões desenvolvidas ao longo da vasta literatura de estudos de ciências humanas sobre a República Dominicana na sua relação com o vizinho Haiti, especialmente entre história e antropologia. Para tanto, retorno a materiais historiográficos que me parecem condensar os questionamentos que contribuíram para a cristalização de um campo de estudos históricos e sociais voltado à população afro-americana (com toda a complexidade que esse termo contém). De maneira a tornar mais complexa minha leitura, procuro identificar os tropos que são condensados na produção de uma ideia de República Dominicana – em oposição ao Haiti -, branca, hispânica e católica. Do mesmo modo, evidencio como essa compreensão está atrelada a uma masculinidade que se fundamenta em lógicas que dialogam com o vodu dominicano. Essa segunda parte se fundamenta em um trabalho de campo desenvolvido durante a festa de San Miguel, no dia 29 de setembro de 2017. Conforme procuro indicar ao final do paper, o santo contém a força das ambiguidades e idiossincrasias de uma ilha dividida em duas nações.

Palavras-chave: República Dominicana; Haiti; Interseccionalidade; Fronteira.

A ideia deste breve *paper* é retomar algumas questões desenvolvidas a respeito de populações afroamericanas segundo as perspectivas antropológicas, retomando alguns estudos de ciências humanas sobre a República Dominicana, especialmente entre história e antropologia. Sugerindo assim a possibilidade de construir argumentos para apontar novas possibilidades de estudo das socialidades dominicanas.

Eu poderia, por exemplo, seguir uma leitura compartimentalizada dos campos de pesquisa que mais renderam discussões a respeito das populações afroamericanas – como o tema da integração do negro à nação; o papel da mão de obra escravizada e posteriormente de uma fração de camponeses de baixa renda na economia nacional; as influências das culturas e socialidades negras na composição das cosmologias e religiosidades populares; ou ainda, as possibilidades epistêmico-críticas que a experiência da diáspora africana nas Américas produziram. No entanto, procurarei sintetizar esses quatro eixos em dois tropos – o conturbado século XIX dominicano, e as experiências que tive ao acompanhar festas ligadas ao vodu dominicano e ao catolicismo popular,

em pesquisa de campo ocorrida no ano de 2017. A distância temporal das imagens opera aqui como uma provocação a respeito da duração de certas disposições do cotidiano dominicano.

Especificamente o que me interessa expor é como se mobilizam argumentos e fatos (ou se produzem fatos), para a articulação de tal ou qual especificidade enquanto característica da nação e em oposição a um país específico: ao longo da história dominicana vê-se que o valor da diferença é um efeito da relação ou com o vizinho Haiti, ou com a ex-metrópole Espanha, ou ainda com o imperialista Estados Unidos. Existem outras comparações intra-caribenhas, mas são essas que me parecem fundamentais para a definição de um caráter dominicano. A sociogênese de um discurso nacional no século XIX é fundamental para compreender essa imagem.

A sequência do texto se volta para alguns dados recolhidos durante a Fiesta de San Miguel no dia 29 de setembro de 2017, em Santo Domingo e arredores. Além do fragmento etnográfico, trago também a trajetória de um servidor de mistérios, e apresento reconfigurações que podem alterar ou reiterar os discursos que se consolidaram no século XIX. Chama a atenção como as maquinações da diferença fronteiriça se expressam nas práticas de Vodou, sob regimes de uma masculinidade racializada.

Vale também esclarecer, que a noção de ‘arqueologias’ aqui é informada pelas contribuições de Michel Foucault – especialmente no sentido de que um solo epistemológico, composto por distintas camadas de eventos e ideias, oferece indícios de como alguns efeitos e significados se cristalizaram. Assim, ao final do artigo, pretendo sugerir como alguns desses marcadores interseccionais de diferenciação perpassam a sociedade dominicana como o próprio Vodou – ainda que tenham durações e modos de existir distintos. Considerando o tamanho da comunicação e o enquadramento escolhido, a ideia é apontar possíveis combinações analíticas para uma compreensão mais complexa das questões interseccionais dominicanas.

O Século XIX e os projetos de nação para a República Dominicana

Para poder iniciar uma elaboração, qualquer que seja, sobre a história dominicana, ou sobre a porção do território da ilha Hispaniola que pertencia ao domínio colonial espanhol, é necessário se levar em conta a Revolução haitiana (1791-1804). São poucos os relatos anteriores aos eventos do século XIX que remetem a um tipo de identificação discreta entre a população da ilha – o caso de Bartolomé de las Casas é uma dessas exceções. Mas, ao mesmo tempo, a perda de importância de Santo Domingo para os territórios continentais da coroa espanhola (ou para outras ilhas como Cuba) foi inevitável – devido ao esgotamento da exploração do ouro de aluvião nos seus rios (CASSÁ, 1999,390). Com o Tratado da Basileia em 1795, o lado oeste da ilha foi cedido para a França, de modo a evitar o dispêndio com a manutenção de um lado já pouquíssimo habitado e muito disputado por outras potências.

Os eventos que se iniciaram no final do século XVIII, culminaram em 1800 no domínio hegemônico dos combatentes haitianos em ambos os lados da ilha. Uma governança haitiana em toda a ilha se prolongou, devido as revoltas internas a revolução, que só resfriaram após a assunção do presidente Jean-Pierre Boyer. O controle haitiano trouxe para o lado leste da ilha (antes espanhol) alguns rasgos importantes a serem considerados. A principal marca da administração Boyer (1822-1844) foi o processo de disseminação da condição campesina entre a população – aliado a abolição da escravidão.

Em termos políticos, as elites dominicanas mantiveram uma relação ambígua com a administração Boyer. Dos vinte e dois anos de ‘ocupação’, se estabeleceram relações mais ou menos controladas durante 16 anos³. No período final uma preocupação e o aliciamento de membros mais conservadores das elites pela antiga metrópole espanhola, contribuiu para a consolidação de um grupo anexionista no interior da elite antilhana. O grupo de intelectuais afins à hispanidade, não era tão homogêneo como se costuma retratá-lo – no entanto, mantinha-se sim, uma pauta comum que atravessa todo o hemisfério, qual seja, a preocupação com a barbárie em oposição à busca pela civilização (talvez encontre sua melhor expressão na obra *Facundo*, do argentino Domingos Sarmiento). Essa preocupação estava relacionada também a questões de ordem material – econômicas – e operava enquanto um refúgio psicológico e uma tática política (uma forma se manter no poder diante de movimentos inevitáveis) (ELLER, 2016, 11). A nacionalidade dominicana era até indesejável para essa elite de Santo Domingo – uma vez que viviam demasiadas revoltas sociais, e conviviam com um alto nível pobreza e precariedade.

Anne Eller descreve esse período da história do continente americano e das ilhas caribenhas, como um momento de uma turbulenta e complexa produção de modos de controle estatais, de subdivisão da soberania e de ramificação da subjeção. Novas colônias, novos interesses de colonos, assim como novas nações e antigos interesses de colonos procuravam se adequar em distintos territórios. No caso dominicano, a linguagem de filiação à antiga Metrópole fazia sentido via o compartilhamento da *raza* espanhola (em especial dos criollos dominicanos) – linguagem, religião, cultura e “sangue” (2016, 12). Os Estados Unidos, já ocupando territórios mexicanos que se tornariam sua costa oeste também eram pretendentes ao domínio da ilha de Hispaniola/Quisqueya/Ayti. É graças às tentativas de secção dos estados do sul estadunidense, que o timing se torna perfeito para os espanhóis retornarem a sua antiga colônia.

3 É necessário frisar que apesar do domínio haitiano do território não ter sido um movimento de aclamação popular, tampouco foi o terror ao qual se refere nas conversas do cotidiano dominicano contemporâneo. O período de 22 anos do século XIX é lembrado até hoje com algum rancor, e um dos “aforismos” (ELLER, 2016, 3) mais comuns a respeito desse momento é o de que os dominicanos foram os únicos no hemisfério a se libertarem de um outro Estado americano – caso de *méconnaissance* disseminado e cristalizado, que ignora as experiências de Belize, do Equador, do Panamá ou do Uruguai entre tantas outras.

De 1861 à 1865, os espanhóis voltam a controlar a República Dominicana, com a intenção de recuperar instituições e restrições aos ilhéus – políticas de segregação são replicadas, o trabalho forçado instaurado (o *bagaje*, como uma via de reintrodução da escravidão na prática), a proibição de militares dominicanos usarem os uniformes espanhóis, a colocação de burocratas espanhóis para a administração do governo, além da demissão imediata de oficiais dominicanos. Essa situação culminou na Guerra de Restauração (que ficou conhecida como a restauração da república), na qual se expulsaram os espanhóis pela última vez (MAYES, 2014,17-18).

O momento posterior ao domínio espanhol é fundamental para a compreensão dos movimentos que se desenrolaram enquanto bases de uma ideia de dominicanidade. A atividade militar que precedeu a expulsão dos espanhóis ajudou a fortalecer *caudillos* regionais. Do mesmo modo, ela envolveu diversos extratos da população, permitiu um tipo de equalização idealizada das relações entre negros, mulatos e brancos. Aliás, o que no discurso de Juan Pablo Duarte (o pai da pátria dominicana, branco de olhos azuis) aparece como uma união (multirracial) contra a tirania haitiana, se repete na luta contra os espanhóis, com a ajuda de haitianos. April Mayes (2014) em seu estudo a respeito das transformações de classe, raça e identidade nacional na região de São Pedro de Macorís, apresenta duas questões que estavam candentes nesse período e que foram essenciais para as primeiras compreensões de uma dominicanidade: A primeira, decorrente de um trabalho externo, remete à postura de anexação que os Estados Unidos passam a imprimir com relação ao território dominicano desde 1870, período da presidência de Ulisses Grant – ideia que aparecia como solução para seus problemas sociais/raciais, pois se enviariam todos os negros nos Estados Unidos para a ilha (MAYES, 2014,20); A segunda foi expressa internamente e articulada entre intelectuais que pensaram a República Dominicana ao longo do século XIX.

É entre estes intelectuais que encontramos as bases de uma ideia de dominicanidade, mas não somente isso, encontram-se os modos pelos quais se articulava uma substância para o caráter nacional dominicano, em termos formais e subjetivos. Tomando alguns dos autores trazidos por Mayes, a começar por Manuel de Jesús Galván, que expressou um pessimismo com relação à *raza* dominicana – se contaminada pela barbárie africano-haitiana (negra), jamais o país se tornaria plenamente independente ou civilizado (aqui como coisas complementares, não intercambiáveis). Galván é autor do romance de 1882, *Enriquillo*, aonde ele narra a história do nobre arawak (Taíno) chamado Enriquillo, que foi educado por freis franciscanos, e que de alguma forma se concilia com o colonizador espanhol, e sua cultura católica. Assim opera um tipo de condensação imagética aonde o dominicano é fruto dessa mistura entre espanhóis e indígenas (não por menos, era um dos intelectuais do período de Pedro Santanta – caudillo que facilitou a entrada dos espanhóis no país em 1861).

Mayes traz também um escritor e político do período pós-restauração, Pedro Francisco Bonó – que ficou conhecido por celebrar a mistura racial dominicana. Primeiro, tomava a herança espanhola de modo tanto positivo quanto negativo. Por um lado, Bonó foi um crítico da indolência espanhola e da maneira como se estabeleceu a economia. Por outro lado lhe pareceu muito positivo o modo pelo qual a caridade hispânica permitiu que o escravo se tornasse parte da família. A benevolência espanhola permitiu a mistura de raças. A imagem construída por esse autor é de uma democracia racial (nesses exatos termos), em oposição a hierarquia racial que ocorria no Haiti. A alteridade aqui se refere aos europeus, que no caso haitiano são demasiadamente mal-tratados pelo Estado, já os dominicanos tem uma vocação mais cosmopolita devido à influência espanhola – segundo a visão de Bonó. A autora deixa uma sugestão de que esse modo de argumentação de Pedro Francisco Bonó, está orientado pela lógica da supremacia branca – questão que é objeto de embates na historiografia dominicana. Me interessa mais chamar a atenção para a sua proximidade com um dos presidentes dominicanos do final do século XIX, Gregório Luperón – um homem negro que liderou a restauração dominicana.

Luperón não se colocava enquanto um homem negro, no entanto servia de exemplo e inspiração para pensadores como Bonó e Eugenio Maria de Hostos (pensador de origem porto-riquenha que foi responsável por uma série de reformas positivistas na educação dominicana). O então presidente dominicano trocava muitas cartas com Hostos, e entre os dois havia a perspectiva em comum da criação de uma federação antilhana – uma só nação, com diversas expressões, formada por Cuba, Porto Rico, República Dominicana e Jamaica. Pan-antilhanismo proposto e defendido por ambos, era, por um lado, uma alternativa ao sentido Pan-americanista propalado pelo então secretário de estado americano James Blaine na primeira conferência homônima, no ano de 1889. Esse foi um período de valorização da hispanidade enquanto traço comum em oposição ao anglo-saxonismo americano e a hierarquia racial (pró-negros) do Haiti. Assim o que se cristaliza nesse período turbulento, é uma negação sistemática da questão racial em favorecimento da *raza* – os sentimentos católicos, linguísticos e culturais da vida hispânica.

Diante desses debates, pode-se reter algo que oriente para a próxima questão a ser trabalhada neste texto. A ideia de um povo dominicano só passa a se estabilizar entre os intelectuais e as elites do país, a partir do fim da ocupação haitiana. Ela ganha força e destaque após a tentativa frustrada dos espanhóis de retomarem o território. Após a conquista da autonomia, a produção de uma hispanidade harmônica e contraposta a duas ameaças, a estadunidense e a haitiana – desse jogo de oposições se produz uma especificidade dominicana (que possuía traços em comum com Cuba e Porto Rico principalmente, e em parte, com a Jamaica).

É interessante lembrar, ao se observar esse quadro, as críticas trazidas pelo antropólogo haitiano Michel Rolph-Trouillot, com relação aos modos de silenciamento da importância dos

eventos da Revolução haitiana no curso da historiografia ocidental. Ele chama a atenção para a forma como o colonialismo, a escravidão e o racismo, contribuem para essa situação a partir de uma ontologia própria da renascença europeia que nivelou graus de humanidade – ou graus de subjetividade dignos de reprodução (TROUILLOT,1995,96). Certamente foram ressonâncias que ajudaram a definir o que é ser dominicano, na busca de uma civilização/civilidade branca, em oposição à barbárie da representação dos haitianos naquele período.

IMAGEM 1 – SAN MIGUEL/BELIÉ BELCAN



São Miguel em altar durante a Fiesta de San Miguel. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

A cosmologia do Vodun e a masculinidade nacional

No início de 2017, em pesquisa por Santo Domingo a respeito da Fiesta de San Miguel, conheci Lucas, servidor de mistérios que divide sua vida entre estadas em Nova Iorque e em Santo Domingo⁴. Ele é dono de uma casa em frente à igreja de San Miguel, na zona colonial da cidade e é responsável por organizar uma das (talvez a maior) festas dedicada à San Miguel nas imediações da igreja. Conforme o próprio Lucas me explicou em uma entrevista que fiz com ele, o investimento de

4 Escolhi ocultar a identidade do Servidor pois é uma pessoa pública, mesmo que aqueles que o conheçam possam reconhecê-lo somente pela descrição que fiz.

sua festa era muito grande, contando com grandes cantores da música popular dominicana e uma grande produção que fosse digna de Belié Belcan. Esse é o nome do mistério, ou Iwa (Luá ou Loa, uma entidade análoga aos orixás da Umbanda brasileira), que como a literatura e os servidores explicam, é apadrinhado por San Miguel. Celebrar San Miguel é celebrar Belié Belcan. Enquanto servidor, Lucas é devoto de San Miguel e recebe a Belié Belcan como cavalo. Aliás ele e todas as outras pessoas que conheci, que direta ou indiretamente praticam o vodu dominicano, iam às missas na igreja de San Miguel.

Sua iniciação foi no Palo Monte cubano aos 16 anos (ainda nos Estados Unidos), e depois viria a buscar “*lo mio, de mis raíces, de mi linaje*”. Conforme me explicou mesmo no Palo cubano ele já recebia a Belié. Disse ainda que um mistério tem uma elevação mais alta que um morto – não é o mesmo como em Cuba, e nem como no Espiritismo. As primeiras consultas foram com a família e com amigos – predições de eventos. Sua família não o aceitava, no entanto sua mãe sabia que ele seria bruxo, pois quando ele era criança um haitiano falou isso pra ela, ela disse que o poder vinha da família do pai. Quando criança, ele via que seu pai estava mal de saúde, mas o que ele tinha (de fato) era uma deidade, um espírito que tomava seu corpo. Um espírito pode buscar ao filho da pessoa que o nega, e até mesmo o neto. Ele se tornou o *brujo* de sua família – ou como disse: “*Los brujos vivían de ellos, ahora yo vivo de la brujería*”. Ele me contou que sua família é de Santiago de Los Caballeros na República Dominicana. Seu primos e suas tias também são clientes e uma delas percebia que ele tinha mediunidade por ser homossexual. Segundo Lucas, como a maioria dos que lidam com a mediunidade no vodu, essas coisas se detectavam em sua infância. “*Si se mete a esto, se le va a salir la mariconería a full*” era o temor, conforme me contou. O próprio servidor reconhece isso, e se diz uma pessoa discreta, que não gosta de expor ou fazer de sua sexualidade uma questão – e tampouco gosta de conviver com homens homossexuais demasiado femininos, conforme me explicou. Não obstante, Lucas se considera um homem negro, apesar de saber que as categorias utilizadas para descrevê-lo na R. Dominicana, seriam ‘moreno’ ou ‘índio’.

Me chama a atenção o comentário de alguns especialistas a respeito das qualidades que servidoras de San Miguel são em sua maioria mulheres ou homens homossexuais – reiterando o que pensavam as tias de meu interlocutor, mas não só com San Miguel, mas muitos outros mistérios (ANDÚJAR, 2007, 168). Por outro lado, o pesquisador Dagoberto Tejeda Ortiz explica como compreender o arquétipo de San Miguel (ORTIZ, 2013, 127): Belié Belcan é o mistério mais querido em nível nacional, chamado de “el viejo”, apesar de casado com Anaísa Pié (Santa Ana), todas as mulheres se apaixonam por ele, e tem várias namoradas. Gosta de festas, de rum e tabaco, e suas cores são o verde e o vermelho. Os contornos entorno desta figura vão se tornando mais complexos aos poucos.

A Fiesta de San Miguel, de fato é uma festa muito comemorada nacionalmente, o santo é oficialmente o padroeiro do exército dominicano, por ser um guerreiro chefe das forças celestiais. Por outro lado, ele corresponde a um tipo de masculinidade hegemônica (CONNEL;MESSERSCHMIDT, 2013) na República Dominicana – a do homem casado, que gosta de festas, rum e charuto, tem muitas mulheres e é um guerreiro (ou tem formação militar) – e no Caribe também (vide estudo de WILSON, 1973).

No dia 29 de setembro de 2017, eu pude acompanhar as comemorações da Igreja que não é muito grande e estava lotada, por isso, foi praticamente impossível entrar. Eu acabei ficando na lateral, junto com muitas outras pessoas que foram chegando depois de mim – todas tentando de algum jeito entrar ou estar mais próximas da parte interna da igreja. Ao fim desta missa, encontrei a antropóloga Sandra - que há anos vem documentando a festa e foi quem me passou as informações mais importantes sobre o que se produz para a festa, eu a conheci no começo do ano. Ela me explicou que provavelmente, devido ao furacão Maria, e a ausência de procissão, muitas pessoas não viriam ao festejo deste ano. Enquanto começávamos a circular pelo pátio que forma uma praça ao lado da Igreja (a plaza San Miguel), víamos os militares com fardas e com trajes especiais, que se preparavam para a missa das onze e meia, feita especialmente para o exército.

IMAGEM 2 – OS FIÉIS E OS MILITARES NA MISSA



A população exaltada durante a missa para San Miguel usando as cores de Belié Belcan. Fonte: Acervo do Autor, 2017.

A figura do santo parece condensar, no século XXI, os desejos de nacionalidade cristã para os dominicanos – elaborados no século XIX. Mas não somente isso, ele é ao mesmo tempo um arquétipo ideal da masculinidade guerreira ou militarizada. Não obstante todas essas características, San Miguel/Belié Belcan contém uma característica fundamental para sua consolidação enquanto

uma entidade dotada de potência: ele não é encontrado, e tampouco existem similares ou análogos a ele no *Voudou* Haitiano. Portanto, sem adentrar necessariamente aos aspectos mais etnográficos da festa ou produzir um tipo de conhecimento total dela, vou associar as características do santo à relação intensiva dos dominicanos com os vizinhos – Haiti. Passarei, na sequência, a um olhar mais cuidadoso com respeito a essa relação.

O Haiti como a alteridade negativa dominicana

Após expor essas duas imagens aonde diferentes momentos da história dominicana se mostram permeados por questões de nacionalidade, religiosidades e masculinidade, cabe relembrar um período fundamental para a cristalização desses arquétipos em contiguidade mas distantes em termos temporais.

O período em questão é a ditadura de Rafael Leônidas Trujillo⁵, de 1930 à 1961 – que já foi objeto de inúmeras pesquisas, trabalhos acadêmicos e até romances. Dentre os muitos escritos feitos eu destaco o trabalho de Lauren Derby, aonde o caráter sedutor da imagem do ditador é evidenciado (DERBY, 2009). Não somente a sedução no sentido vulgar, mas relacionada uma racionalidade política e eivada de violência. O fator da sedução opera historicamente, entre outras formas, na força da imagem do ditador como *varón*, macho – considerando o seu hábito notório de exigir de asseclas e/ou subordinados, a satisfação de seu desejo sexual, com meninas virgens da elite dominicana. Não é minha pretensão desenvolver aqui, de que forma o poder de Trujillo era vivido no âmbito micro-social – parte do argumento de Derby. O que me chama a atenção na investigação da autora, além da originalidade, é a imagem de poder que o país cozinhou ao longo desses trinta anos de autoritarismo. “El jefe” como era conhecido, simbolizou um país forte e silenciou todos os seus opositores, mesmo que estivessem em outros países.

Em um dos acessos de ira do ditador, ocorreu em 1937 o massacre de cerca de 20 mil pessoas na fronteira com o Haiti. O episódio ficou conhecido como o massacre del “Perejil” (Salsa em português), termo que para falantes de creole haitiano não se pode pronunciar perfeitamente por causa do jota e o som do erre. Em linhas gerais, cada pessoa que, ameaçada a falar o termo, errasse sua pronúncia, era assassinada. O episódio foi uma das marcas da violência da ditadura e apesar da maioria das vítimas do massacre terem sido homens, a ideia da mulher haitiana, negra e pobre se constitui em situações como essa, em oposição ao lugar de Trujillo no imaginário dominicano.

5 Rafael Leonidas Trujillo (1891-1961), foi o ditador que governou a República Dominicana por 30 anos, 1930-1961. Trujillo, ou ‘El Jefe’, como era conhecido, foi responsável por uma série de reformas modernizadoras no Estado Dominicano. Antes de se tornar o líder máximo da nação dominicana, fez sua formação militar nos Estados Unidos, durante o período da primeira ocupação estadunidense (1916-1924). Apesar de modernizar o funcionamento do exército e da polícia dominicana, ele concentrava em si todos os elementos do conservadorismo do país: um homem branco, heterossexual, católico, militar. O ditador foi assassinado em 1961, graças a um complô que envolvia antigos aliados e inimigos que se acumularam ao longo de 30 anos no poder.

É certo que existem outras leituras sobre a figura do ditador, que não serão objeto de minha atenção. No entanto, elas não invalidam a objetividade da condição vulnerável da mulher negra e pobre de origem haitiana na República Dominicana. Neste ponto, a leitora ou o leitor podem se perguntar, de que maneira o vodu se localiza nessa oposição. Com relação a isso, volto a outro elemento comum às socialidades caribenhas contemporâneas – o militarismo (PURI; PUTNAM, 2017).

Em ambas as imagens trazidas acima, o aspecto militar das relações sociais – seja com relação à expulsão de estrangeiros, seja com relação ao poderio celestial contra os demônios da vida ordinária (em San Miguel) – se posta como um pano de fundo comum. O período da ditadura é parte do elo que explica a duração dessas disposições, no sentido que ela própria é resultado da ocupação americana no início do século XX (1916-1924), quando se criaram as forças armadas e a polícia nacional dominicana. O domínio americano ordenou também o controle das fronteiras com o Haiti em seus termos materiais e militares. Trujillo, formado nas academias militares estadunidenses não poupou esforços em demonstrar sua virilidade quando ocupou o poder.

O que se vê, portanto, é um acúmulo de experiências que valorizam e preenchem de sentido uma postura ou uma disposição viril, por parte dos homens, que idealiza a pele branca (seja a do santo, seja a do colonizador espanhol, ou a do ditador), e, não menos importante, o poder aquisitivo. O vodu dominicano enquanto conjunto de práticas que ordenam e dão significado à vida cotidiana, não opera da mesma maneira que o catolicismo ou que a ideologia de classe entre a elite dominicana – não é anti-haitiano. Ainda assim, embora muitos de seus praticantes mais comprometidos se oponham ao preconceito sofrido pelos vizinhos da ilha, o orgulho nacional dominicano é alimentado por imagens como a de San Miguel.

O Estado contemporâneo por sua vez, opera múltiplas formas de marginalização com haitianos e seus descendentes – domínico-haitianos ou a segunda geração – como vem ocorrendo desde 2013, a deportação em massa e a desregulamentação de haitianos é operada juntamente a retórica do medo. Reiteradamente, notícias sobre crimes de haitianos são veiculadas nos meios de comunicação – como forma de alimentar o imaginário do estigma⁶.

Considerações finais: possibilidades a partir das tendências recentes

Há uma inevitabilidade em se considerar o Haiti quando se reflete sobre a realidade afroamericana da República Dominicana. A melhor condensação dessa questão esta na leitura de Cruz (2014,15):

Haiti e República Dominicana não compartilham somente uma mesma ilha no Caribe, chamada de Hispaniola, mas ‘pessoas’, espíritos, experiências de sujeição

6 Ver a reportagem mais recente sobre o assunto em: <https://www.nybooks.com/daily/2018/08/13/between-hope-hate-help-haitians-in-the-dominican-republic/> Acesso no dia 14 de agosto de 2018.

colonial, de trabalho (com os deslocamentos migratórios e imigratórios) e narrativas históricas sobre o passado escravista. Até fins do século XVII a ilha Hispaniola era ocupada apenas pela Espanha e, nessa época, foi dividida e cedida à França, que criou na parte ocidental a colônia de Saint Domingue, atual Haiti. Haiti e República Dominicana só se consolidaram como nações independentes durante o século XIX. O Haiti do colonialismo francês e a República Dominicana, brevemente do colonialismo espanhol e em seguida do próprio Haiti. Ocupações militares – às quais se adicionou a dos EUA, em ambos os países, nas primeiras décadas do século XX –, confrontos armados, massacres, interdições territoriais, e racismo, que perduram até hoje, caracterizaram as relações entre as duas nações.

Não se trata de uma realidade exclusivamente nacional. São séculos de relações tecidas sob os mais diferentes pretextos, e que dificilmente poderão algum dia ser completamente dissociadas. É um pouco dessa compreensão que encontramos não só em trabalhos como o de Robin (Lauren) Derby e Anne Eller, mas no movimento artístico-intelectual que se conformou no circuito entre Estados Unidos – Haiti – República Dominicana⁷. Essas autoras não só mostraram caminhos para as novas instrumentalidades da produção historiográfica dominicana, como evidenciam que há uma demanda por reflexões antropológicas mais refinadas, atentas aos modos de produção de conhecimento não acadêmico e a modos de existência extra-humanos. O trabalho de Cruz (2014) é provavelmente o único que pode ser considerado um exemplo desse tipo de abordagem no Brasil. A autora, apesar de ter feito sua pesquisa de campo em Porto Rico, nos traz detalhes sobre a importância dos altares no vodú dominicano, que são mais reveladores do que muitos dos compêndios reiteradamente utilizados nas análises sobre essa cosmologia afroamericana.

Outra corrente de investigação que tem crescido nos últimos anos, são os estudos feministas ou sobre o feminismo. April Mayes lidera uma investigação que já teve algumas partes publicadas, a respeito da história do feminismo na República Dominicana (o projeto “*Cien años de feminismos dominicanos*”). Há ainda os trabalhos de Yuderkys Espinosa Miñoso, intelectual feminista de origem dominicana que trabalha em Honduras e tem articulado uma série de movimentos pelo espaço político da mulher lésbica negra. Essa talvez seja a questão de maior apelo contemporâneo e que encontra espelhamentos nos debates da produção afroamericana de outros países do continente.

Assim, com as imagens desenvolvidas ao longo do texto - as sementes de uma nacionalidade dominicana no século XIX, e os componentes da experiência de um praticante do vodu dominicano

7 Uma das mais belas expressões desse movimento é o trabalho da poeta e cantora Rita Indiana, a música “*Da pa lo do*”, ou Dá para os dois, em português. Outro grupo reúne pesquisadores das mais diversas áreas e além de uma sessão da *Latin American Studies Association -LASA* dedicada aos novos trabalhos sobre Haiti e República Dominicana, há um grupo no “facebook” intitulado “*Transnational Hispaniola*”, aonde se divulgam trabalhos e se debatem notícias relacionadas a perspectiva uma ilha/uma comunidade.

ligado a San Miguel - têm-se a possibilidade de compreensão negativa do espaço legado à haitianos no território dominicano – o corte de gênero dessa política se observa na classificação hierárquica, aonde o homem branco dominicano estaria em uma ponta, e na outra a mulher negra haitiana. É a esses indícios que me volto enquanto possibilidades necessárias para uma melhor compreensão da masculinidade, em futuras pesquisas, das ideias sobre a fronteira na República Dominicana, e sobre os modos interseccionais pelos quais esses âmbitos reforçam as desigualdades no país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDÚJAR, Carlos. *Identidad cultural y religiosidade popular*. Santo Domingo: Editorial Letra Gráfica, 2007.

BETWEEN HATE, HOPE AND HELP. NYBOOKS. Disponível em: <https://www.nybooks.com/daily/2018/08/13/between-hope-hate-help-haitians-in-the-dominican-republic/> Acesso em: 14 de agosto de 2018.

CASSÁ, Roberto. Historiography of the Dominican Republic. In.: HIGMAN. B. W. *General History of the Caribbean*. Volume VI – Methodology and Historiography of the Caribbean. London: UNESCO & Macmillan, 1999.

CASSÁ, R.; BAUD, M.; SAN MIGUEL, P.; GONZÁLEZ, R. (Eds). *Política, Identidad y Pensamiento Social en la República Dominicana - Siglos XIX y XX*. Madrid: Doce Calles, 1999.

CONNEL, Robert; MESSERSCHMIDT, James. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. In.: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 241-282, janeiro-abril, 2013.

CRUZ, Alline Torres Dias da. *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro, 2014.

DERBY, Lauren. *The Dictator's Seduction*. Politics and the Popular Imagination in the Era of Trujillo. Durham and London: Duke Press, 2009.

ELLER, Anne. *We dream together: Dominican independence, Haiti and the fight for Caribbean freedom*. Durham: Duke University Press, 2016.

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1987.

HOETINK, Harry. *El Pueblo dominicano 1850-1900*. Apuntes para su sociología histórica. Santiago de los caballeros: Universidad Católica Madre y Maestra. 1971.

MARTINEZ, Samuel. The Masking of History: Popular images of the nation on a dominican sugar plantation. In.: *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*. Vol. 71, No. 3 &4, 1997, pp.227-248.

MAYES, April. *The Mulatto Republic: class, race, and Dominican national identity*. Gainesville: University of Florida, 2014.

PURI, Shalini; PUTNAM, Lara. *Caribbean Military Encounters*. New York: Palgrave MacMillan, 2017.

TEJEDA, Dagoberto. *El Vudú en Dominicana y en Haiti*. Santo Domingo: Ediciones Indefolk, Colección Dagoberto Tejeda, 2013.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

WILSON, Peter J. *Crab Antics: The Social Anthropology of English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven/London: Yale University Press, 1973.